

Réflexion d'une hispaniste

Michèle Gendreau-Massaloux

Volume 32, numéro 1-2, printemps 2000

La tolérance

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/501266ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/501266ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gendreau-Massaloux, M. (2000). Réflexion d'une hispaniste. *Études littéraires*, 32(1-2), 201–210. <https://doi.org/10.7202/501266ar>

Résumé de l'article

Après la période andalouse qui marqua une cohabitation linguistique et religieuse où interagirent savoirs d'Orient et d'Occident, du Nord et du Sud, l'histoire espagnole semble ordonner en même temps que l'unification castillane, une progressive pente à l'intolérance avec l'institution de l'Inquisition et les proclamations nombreuses des Statuts de la propreté du sang, dès le XVI^e siècle. Le Siècle d'Or est le pic des politiques de l'exclusion civile et religieuse en même temps qu'il interroge le lien causal entre répression et épanouissement remarquable des arts qui notamment organisent un contrepoint à la vérité officielle et intolérante en faisant de leurs emprunts mythologiques plus que des motifs d'ornementation. Le XVIII^e siècle verra, en Espagne, l'émergence d'un catholicisme éclairé qui, s'il prend forme parmi les clercs, est soutenu par des figures importantes des lettres, comme le bénédictin Feijóo qui combattra autant les préjugés universitaires que religieux. Ce combat confirmera combien la tolérance ne peut se penser dans un premier temps que dans le christianisme ou, autrement dit, que l'origine de la tolérance postule le retour aux origines du christianisme.



RÉFLEXIONS D'UNE HISPANISTE

[...] Elle était très fâchée contre Owen [...]. Il se laissait contaminer par ce fléau moderne : la tolérance. Il lui fallait tout tolérer, même ce qui le révoltait. Il appelait cela de « la vie ».

David H. Lawrence, *le Serpent à plumes*.

Michèle Gendreau-Massaloux

■ À l'émotion reconnaissante qu'a provoquée en moi l'invitation de Jackie Pigeaud, qui me permet de retrouver, en un lieu dont j'ai beaucoup entendu parler, les représentants d'un véritable réseau d'affinités intellectuelles et amicales, s'est trouvée d'emblée associée la tentation de régler un compte avec moi-même : le sujet de ce colloque, en même temps qu'il interroge les grands dérèglements de notre époque, me rappelle d'autres temps, auxquels j'ai consacré une période de ma vie professionnelle ; les problèmes liés à l'intolérance espagnole du Siècle d'Or n'ont pas cessé de m'habiter, mais je me suis aussi éloignée de ce champ d'étude. En m'invitant parmi vous, vous m'avez encouragée, sur un sujet du présent, à nouer les fils de mes recherches passées.

Il faut dire que le cadre intellectuel défini pour cette rencontre incite à trouver des relations là où certains ne voient que des ruptures : héritage antique, Édit de Nantes, Lumières du XVIII^e siècle, monde contemporain, cette juxtaposition rassemble des moments très divers d'une longue durée, et incite à faire preuve quant à l'espace de la même audace qu'ont eue les organisateurs en matière de temps.

C'est en travaillant sur les cultures de l'Espagne que j'ai rencontré, sinon un premier visage de la tolérance, du moins quelque chose qui lui ressemble. Face au constat qui repère d'abord l'intolérance dans la constitution des nations¹, j'ai imaginé une exception espagnole, qui a sans doute déterminé le choix de mon territoire de recherche. Une même nostalgie de l'Espagne du Sud nourrit encore les imaginaires de ceux qui parlent, écrivent ou

1 Plusieurs contributions à l'ouvrage collectif *l'Intolérance*, fruit d'un colloque organisé par l'Académie internationale des cultures en 1996, insistent sur cette idée.

rêvent du temps où coexistaient musulmans, juifs et chrétiens dans la péninsule ibérique. Al Andalus et Sefarad ne sont pas seulement des moments lumineux de l'histoire de la pensée, des lettres et des arts, ils engendrent aujourd'hui, dans le monde arabe et en Israël comme en Espagne ou en France, des réflexions, des poèmes, des recherches et des créations.

Bien que l'occultation de ce passé n'ait pas cessé de lui faire courir le même danger que certains latinistes au latin, d'autres voix s'élèvent pour reconnaître la trace de ce patrimoine, la richesse de cet héritage. Certes, plusieurs fondements du refus que l'âge moderne a parfois opposé au judaïsme comme à l'arabisme espagnol sont avouables : après la décadence politique des derniers Habsbourg, les idées des Lumières ont conduit tout un pays coupable de retard historique à gommer ce qui dans son passé l'empêchait de se sentir moderne et européen. Comme le rappelle amèrement l'écrivain Juan Goytisolo, la petite phrase « l'Afrique commence aux Pyrénées » « a été vécue dans la péninsule comme une réalité douloureuse et une insulte » (Goytisolo, p. 179).

Mais le temps semble venu de reconnaître l'importance de ce legs : que ce moment n'ait été que transitoire n'enlève rien à son rôle historique, et certaines manifestations de sa vigueur viennent tout juste de livrer leurs secrets. On sait, depuis les travaux conduits par Francisco Márquez Villanueva, la puissance de l'« école des traducteurs tolédans », ce lieu à partir duquel des érudits arabes et mozarabes, avec l'aide de traducteurs chrétiens, entreprirent de donner accès aux textes hindous, perses, coptes, grecs, et surtout de diffuser le savoir d'Isidore de Séville dans le monde islamique en le faisant passer du latin à l'arabe, langue de la philosophie. La cohabitation de trois religions prend alors le visage d'une herméneutique des langues, qui établit une véritable interpénétration entre l'Orient et l'Occident. Mozarabes, juifs et arabes participent à l'édification d'une culture brillante, où l'attention des traducteurs se tourne aussi bien vers la métaphysique, l'astronomie et l'astrologie que vers les sciences du corps et de la nature. Les bibliothèques, les ateliers de production de livres, les différents métiers liés à la diffusion des œuvres se développent, au point que la ville devient le lieu privilégié d'un brassage de peuples et de cultures, et que la langue castillane, qui émerge d'abord comme moyen d'enseignement oral, entre l'arabe et le latin, prend naturellement le nom de *lingua tholetana*. Malgré les difficultés, tant politiques que sociales, de cette entreprise intellectuelle, on ne trouve que peu de signes à Tolède — quelques émeutes antisémites seulement, comme celle de l'an 1108 — de conflits religieux ou de controverses doctrinales aux XII^e et XIII^e siècles (Cardaillac et Villanueva).

L'âge de l'Édit de Nantes est en revanche celui où la politique espagnole confirme, et de façon radicale, sa pente intolérante, qui fait de la purification ethnique le ciment de l'unité territoriale et sociale. La péninsule se rappelle encore la féroce campagne menée après la prise de Grenade contre les Morisques, les manuscrits brûlés, le début de l'Inquisition. Le Roi d'Espagne a récemment commémoré dans le repentir l'édit des rois catholiques, complété par celui de Torquemada, qui en 1492 bannit les juifs ; notre mémoire garde au nombre des moments qui ont dessiné le visage de l'Occident ces cortèges de médecins, de savants, de philosophes, qui, précédés de joueurs de violon, accompagnés par leurs rabbins, se sont alors mis en route vers l'Afrique et les Balkans, où l'on retrouve aujourd'hui leurs descendants.

En expulsant les derniers Morisques par décret, en 1609, Philippe III achève ce que ses aïeux avaient commencé. En effet, les ferments de ce système d'exclusion remontent aux siècles précédents. Comme le montre Jacques Le Goff, c'est entre les XI^e et XIV^e siècles que la chrétienté devient « société de persécution ». Son essor engendre la mise en œuvre de moyens de répression et d'agression contre ceux qui semblent la menacer, juifs et musulmans certes, mais d'abord hérétiques de toute nature, jugés inassimilables et par suite considérés comme portant une tache originelle susceptible de contaminer l'ensemble de la société (Le Goff, p. 38-40).

Le cas espagnol apparaît extrême en ce que l'Inquisition, qui y tient un rôle politique majeur, y développe la notion proprement raciste de « pureté de sang ». Conversion ou expulsion, vieux et nouveaux chrétiens, on n'a pas fini d'explorer les facettes de ce repli qui tend à oblitérer l'image, si étrange pour les voyageurs du XV^e siècle, d'un pays où le même seigneur pouvait disposer de vassaux appartenant à trois religions. C'est dans la même ville de Tolède où s'était développée l'activité intellectuelle la plus pluraliste que surgit, en 1449, avec un mouvement anti-« converso », le premier statut de sang, la Sentence-statut de Pedro Sarmiento, seigneur puissant de la cité. Les Statuts de pureté de sang — littéralement de propreté de sang, *limpieza de sangre* — prolifèrent à partir de la seconde moitié du XV^e siècle dans les Ordres religieux et militaires, dans les corporations et les confréries, dans les chapitres des cathédrales et dans les municipalités. L'incertitude qui s'attache à la sincérité des conversions n'est sans doute pas étrangère à l'évolution d'où naît une version raciale de l'exclusion. Pendant des siècles le verbe « judaïser » restera signe d'infamie et légitimera la recherche de cette pureté d'origine qui préserve du doute, apparemment au moins. Bien des exemples montrent le caractère précaire de ces recherches en généalogie, prétextes à tous les règlements de compte et qui ne font que révéler le caractère mêlé de toute la population, même dans ses éléments réputés « vieux chrétiens ». Le cas des renégats qui, entrés de gré ou de force dans le monde musulman, s'en enfuient pour se présenter spontanément à l'Inquisition, et qui sont alors absous *ad cautelam* après une abjuration *de levi*, pour retrouver leur liberté après quelques mois de surveillance vigilante (Bennassar, p. 105-111), peut être considéré comme une preuve supplémentaire du caractère réversible des changements volontaires de foi : la lignée, décidément, peut sembler plus fiable...

La première leçon de l'exemple espagnol, c'est que l'art n'a pas besoin de liberté de pensée pour exister, et que l'intolérance peut même être perçue comme un des facteurs de la création artistique. Non seulement parce que le Siècle d'Or, qui commence à la naissance de Charles-Quint en 1500 et finit à la mort de Philippe II en 1598, fut à la fois celui de la splendeur de l'Inquisition et de celle des lettres et des arts, celui de Cervantes, du Greco, de Lope de Vega. Mais aussi parce que nombre d'œuvres demandent à être lues comme des réponses aux pratiques d'exclusion de la société dans laquelle se meuvent leurs auteurs ; c'est en particulier le cas du roman picaresque, de l'écriture mystique, ou encore de cette œuvre magistrale qui marque, en 1499, le début du théâtre en langue espagnole et s'intitule *la Célestine*, *tragi-comédie de Calixte et Mélibée*.

Un autre trait mériterait sans doute une recherche nouvelle et approfondie dans la même perspective, je veux parler du rôle de la mythologie antique dans les œuvres en

vers de cette époque. Les *Solitudes* de Luis de Góngora, sa *Fable de Polyphème et Galatée* regorgent de références aux dieux et aux déesses de l'ancienne Grèce. Tel est aussi le cas, comme vient de le montrer Luc Barbulesco, des *Lusiades*, le grand poème épique du Portugais Camões (Barbulesco, p. 200-203).

La culture gréco-latine, qui donne aux scènes champêtres ou marines des prolongements mythiques, a souvent été vue comme un simple ornement ; elle apparaît aujourd'hui sous un tout autre jour. Son usage met à distance l'idée de chrétienté triomphante, apporte à la vérité officielle un contrepoint ironique et, au-delà de tout dogme, nous amène à une autre vérité, celle de l'art.

C'est donc dans une situation très particulière que l'Espagne reçoit l'onde de choc des Lumières écossaises et anglaises, puis celle des Lumières françaises à l'ère de l'*Encyclopédie*. La remise en question du principe d'autorité s'accompagne, chez les *ilustrados*, de la recherche d'un véritable renouveau spirituel, hostile souvent aux Églises mais non à la religion. Un catholicisme éclairé s'annonce, soucieux de concilier piété et raison, et qui dénonce « une oppression politique qui empêche le progrès des sciences et maintient les peuples dans l'ignorance et la superstition, comme si les Lumières étaient incompatibles avec la piété »².

Mais l'Espagne n'est pas près d'offrir les garanties politiques de la tolérance religieuse. Il faudra l'invasion napoléonienne et la résistance victorieuse du peuple pour que des Cortès générales, réunies à Cadix, abolissent le tribunal de l'Inquisition en même temps qu'elle dotent le pays d'une nouvelle constitution. Placée sous l'invocation du « Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, auteur et législateur suprême de la société », la constitution de 1812 précise : « La religion de la nation espagnole est et sera à jamais la religion catholique, apostolique et romaine, qui est la seule véritable. La nation la protège par des lois sages et justes et prohibe l'exercice de toute autre ». Trois ans plus tôt, la Junte de Séville avait refusé unanimement d'inclure dans un projet de constitution cet article proposé par l'économiste Álvaro Flores Estrada : « Nul citoyen ne sera inquiété à cause de sa religion, quelle qu'elle soit ».

S'il faut pourtant reconnaître le progrès des idées des Lumières, c'est à l'intérieur du cercle des érudits, souvent membres du clergé, qu'on le trouve. Le plus connu des esprits de l'époque est sans doute Gaspar Melchor de Jovellanos, qui appartient à la fois aux deux tendances du temps, l'une nationaliste et chrétienne, l'autre « francisée » et libérale à l'anglaise. On se plaît à le considérer, non seulement comme un politique compétent et honnête, chargé par Charles IV, en une conjoncture particulièrement grave, du portefeuille des Affaires étrangères et de la Justice, mais comme un auteur engagé, qui dans le seul mélodrame espagnol de cette époque, *le Délinquant bonnête* (*el Delincuente honrado*, 1774), avance l'idée d'une réforme pénale. Son *Éloge des beaux-arts* (*Elogio de las bellas artes*, 1782) mériterait un commentaire particulier : il célèbre, l'un des premiers, l'art

2 « [U]na opresión política que impide el progreso de las ciencias y mantiene los pueblos en la ignorancia y la superstición, como si la ilustración fuese incompatible con la piedad », circulaire expédiée par le Tribunal de l'Inquisition de Barcelone, le 18 février 1790 (Saugnieux, p. 18).

gothique pour sa grandeur, tout en étudiant avec méthode et talent les artistes du XVI^e siècle et surtout les peintres du XVII^e, Zurbarán, Alonso Cano, Velázquez.

Pourtant, c'est à un autre penseur que j'aimerais consacrer mes remarques sur les Lumières espagnoles, Benito Feijóo y Montenegro (1676-1764), d'abord parce que son œuvre, immense, aborde tous les sujets, de l'astronomie à la philologie, avec une avidité qui rappelle nos Encyclopédistes, et aussi parce qu'il s'inspire en plus d'un endroit d'un Français, dom Jean Mabillon, bénédictin comme lui et auteur d'un *Traité des études monastiques* publié en 1691³.

Feijóo acclimate en Espagne un effort de recherche critique impliquant tous les domaines du savoir. Il défend les sciences naturelles ; comme Mabillon il s'élève contre les préjugés de l'aristotélisme universitaire, et plus encore des docteurs qui limitaient leur enseignement à la doctrine de saint Thomas, oubliant que l'angélique docteur lui-même avait loué l'« érudition séculière » [eruditionem sæculi]. Lui aussi écrit sur l'art, en incluant deux courts traités dans le sixième volume de son imposant *Théâtre critique universel* (*Teatro crítico universal*, 1726-1760), dont le sous-titre est : « Pour détruire les erreurs communes ». *La Raison du goût* (*Razón del gusto*) et *le Je ne sais quoi* (*El no sé qué*) développent l'idée que les règles ne sont utiles qu'aux médiocres, et qu'elles gênent plutôt les génies, qui suivent une route éloignée des préceptes ordinaires. Le « je ne sais quoi » qui définit le plaisir esthétique ne dépend en rien de l'observation de règles ou de principes, mais seulement du génie particulier de l'artiste ; c'est une grâce cachée, indéfinissable, qui doit toucher celui auquel elle s'adresse de façon personnelle et non transposable.

L'autre œuvre majeure de Feijóo, les *Lettres érudites et curieuses* (*Cartas eruditas y curiosas*, 1742-1760), marque une date importante dans l'histoire espagnole de la raison critique et de la philosophie moderne. L'audace du jugement s'y allie à une liberté d'expression dont témoigne, sur notre sujet, la lettre intitulée « Recommandations charitables aux professeurs de la loi de Moïse, en réponse à un juif de Bayonne » :

J'ai reçu votre lettre [...] avec la gratitude que je dois à vos protestations d'affection envers ma personne et d'estime envers mes écrits ; sans que la circonstance qui vous fait professer une religion aussi opposée à la mienne fasse obstacle à ce que je croie ces protestations très sincères, et moins encore à ce que je les prive de quelque valeur dans l'estime que j'en ai ; bien au contraire, elle s'en trouve augmentée du fait que cela signifie chez vous un jugement très supérieur aux préoccupations vulgaires, parmi lesquelles l'une des plus communes consiste à regarder la diversité des religions comme inséparable de l'aliénation des esprits. Erreur certaine, aussi absurde que nocive. Absurde parce que nous devons, nous les hommes, nous regarder tous comme des frères⁴.

3 Michel Dubuis analyse la réception en Espagne de ce livre dans l'ouvrage collectif dirigé par Joël Saignieux (Saignieux, p. 113-165).

4 « Reconvenciones caritativas a los profesores de la ley de Moisés, en respuesta a un Judío de Bayona » : « Recibí la de V. md [...] agradeciendo como debo las protestas de afecto a mi persona y estimación de mis escritos, que V. md. hace en ella ; sin que la circunstancia de profesar V. md. una religión tan opuesta a la mía, obste a que yo crea aquellas protestas muy sinceras, ni menos rebaje en mi estimación su valor ; antes en alguna manera le encarece por la parte que significa en V. md. un juicio muy superior a las preocupaciones vulgares, de las cuales es una harto común mirar a la diversidad de religiones como inseparable de la enajenación de los ánimos. Error cierto, igualmente absurdo que nocivo. Es absurdo, porque todos los hombres debemos contemplarnos como hermanos ».

Cet aveu de chrétien, qui contrevient à la loi de l'institution politique et ecclésiastique de l'Espagne de son temps, nous rappelle que l'histoire de la tolérance est d'abord l'histoire du monde chrétien, et que la soustraire à cette origine est un travail philosophique aujourd'hui non achevé.

Car le concept de tolérance, *stricto sensu*, appartient d'abord à une sorte de domesticité chrétienne. C'est littéralement, je veux dire sous ce nom, un secret de la communauté chrétienne. Il fut imprimé, émis et mis en circulation au nom de la foi chrétienne et ne saurait être sans rapport avec l'ascendance, chrétienne aussi de ce que Kant appelle la « foi réfléchissante » — et la moralité *pure* comme chose chrétienne (Derrida, p. 32).

Le cas espagnol manifeste de façon éclatante ce que l'*Aufklärung* autant que les Lumières ne révèlent que dans l'ambiguïté : les chrétiens ne sont pas sans responsabilité dans la montée de l'intolérance, puisque ce sont eux qui, aux yeux de l'Occident chrétien, doivent donner l'exemple : paradoxalement, ceci se dit plus clairement dans un pays où le choix religieux n'existe pas. Le *Dictionnaire philosophique portatif* de Voltaire introduit sur ce point la différence de celui qui s'élève contre « l'Inf. » et, contre la religion chrétienne et l'Église, invoque la leçon du christianisme originaire, « les temps des premiers chrétiens » ; Jésus et les apôtres ont été trahis par « la religion catholique, apostolique et romaine », qui est « dans toutes ses cérémonies et dans tous ses dogmes, l'opposé de la religion de Jésus ». Jacques Derrida commente Voltaire en ces termes :

Même si à la question : « qu'est-ce que la tolérance ? », Voltaire répond : « C'est l'apanage de l'humanité », l'exemple de l'excellence, ici, la plus haute inspiration de cette humanité reste chrétienne : « De toutes les religions, la chrétienne est sans doute celle qui doit inspirer le plus de tolérance, quoique jusqu'ici les chrétiens aient été les plus intolérants de tous les hommes » (*Dictionnaire philosophique*, article « Tolérance »).

Le mot « tolérance » cache donc un récit ; il raconte d'abord une histoire et une expérience intra-chrétienne. Il délivre le message que des chrétiens adressent à d'autres chrétiens. Les chrétiens (« les plus intolérants ») sont rappelés, par un coreligionnaire et sur un mode essentiellement coreligionnaire, à la parole de Jésus et au christianisme authentique des origines. Si l'on ne craignait de choquer trop de monde à la fois, on dirait que par leur antichristianisme véhément, par leur opposition surtout à l'Église romaine, autant que par leur préférence déclarée, parfois nostalgique, pour le christianisme primitif, Voltaire et Heidegger appartiennent à la même tradition : protocatholique (*ibid.*, p. 33).

Il n'est pas sans intérêt de relire à partir de ce commentaire les figures emblématiques de l'émergence du concept de tolérance, en particulier John Locke et sa *Lettre sur la tolérance civile*, publiée en 1689, et Pierre Bayle et son *Commentaire philosophique de la tolérance* (1686). On sait que la tolérance est pour Locke une conséquence directe de la séparation radicale entre la société civile, politiquement astreinte à n'exercer son pouvoir d'intervention ni sur les croyances, ni sur les cultes, et la société religieuse, libre et volontaire ; elle est selon lui à la fois « conforme à l'Évangile et à la raison »⁵. Et Bayle, qui définit une religiosité sans religion, s'appuie sur l'Écriture pour dénoncer les persécuteurs qui bafouent l'enseignement d'amour qu'elle véhicule : « Les points de morale sont si clairement couchés dans l'Écriture, qu'il ne faut guère appréhender que

5 John Locke, *Lettre sur la tolérance*, (trad. de R. Polin), cité dans le « dossier » du *Commentaire* de Pierre Bayle, *De la tolérance*, 1992.

la conscience se puisse empoisonner sur cela » (Bayle, p. 31). La caution d'un Dieu moral, nécessaire à la démonstration de Bayle, implique-t-elle que le philosophe soit resté de cœur protestant ? Sans entrer dans ce débat, on peut noter que l'angoisse latente que porte son questionnement, qui le rapproche d'un Kierkegaard, se résorbe dans le texte, qui toujours laisse le dernier mot au Livre saint : « la philosophie doit [...] mettre pavillon bas à la vue de l'Écriture » (*ibid.*, p. 39). Comme chez Voltaire et chez Feijóo, il s'agit de retrouver le message initial du texte sacré, contre les déviations que lui a fait subir l'Église. Et donc de restaurer le secret perdu de la chrétienté. Une quête de l'origine se dessine, dont l'émergence de la tolérance comme valeur à la fois personnelle et publique est peut-être la forme visible. La face cachée de ce retour aux sources, qui les constitue en mythe fondateur, sera peut-être le véritable apport de notre rencontre.

Notre fidélité à la mémoire des Lumières implique sans doute que nous rappelions cet héritage, illustré par des modèles exemplaires du combat contre l'intolérance, mais aussi, justement par fidélité, que nous interroguions à nouveau le concept, pour nous demander comment il peut aujourd'hui inspirer, éclairer et guider notre résistance aux violences qui se déchaînent, dans des conditions en partie inédites. Et ce concept si marqué par sa propre histoire, il nous faut sans doute mieux le lire dans l'histoire du XVIII^e siècle pour le rendre à d'autres virtualités, en rapport avec notre temps.

C'est à ce prix, me semble-t-il, que l'Espagne peut aussi offrir des images d'une autre tolérance, soustraite à ses origines et mieux accordée à ce que Jacques Derrida appelle le « désert dans le désert », le respect de la distance de l'altérité infinie.

À l'expérience historique du pluralisme politique et religieux se sont trouvées associées en Espagne, dès l'émergence des premières formes poétiques, de magnifiques manifestations du goût de chaque camp pour la culture de l'autre. Je n'en retiendrai ici qu'un exemple, que je voudrais prendre comme une métonymie de bien d'autres formes d'art, et pas seulement littéraires. Il s'agit de la forme poétique populaire du « romance », dont les premiers exemples qui nous sont parvenus remontent au XV^e siècle et qui vit encore aujourd'hui. Federico Garcia Lorca reprend la tradition qui insère les premiers « romances » dans un contexte andalou en écrivant son *Romancero gitano*. Or, une des premières collections de ces « romances », publiée à Madrid en 1945 sous les auspices de l'Académie espagnole, la « Real Academia española », commence par une importante partie consacrée aux « romances morisques romanesques » [romances moriscos novelescos], laquelle est sous-divisée en « romances morisques isolés », c'est-à-dire, qui ne constituent pas des parties d'histoires « fabuleuses ou romanesques », « romances qui composent des romans plus ou moins complets », « romances satiriques, plaisants et burlesques » et enfin « imitations de ceux qui sont compris dans les sections antérieures ». Sous différents jours et de façon très pittoresque se découvre en ces vers une véritable fascination pour l'univers des musulmans, pour la beauté des hommes et des femmes, la richesse de leurs atours, la prestance de leurs chevaux, leur courage et leur sagesse.

Certes, l'imaginaire qui se projette dans le « romancero morisco » comme dans le « romancero fronterizo », « romance » frontalier, consacré à la guerre contre le Maure, est un imaginaire de chrétiens, nourri de références gréco-latines et prisonnier d'un

système de représentations conventionnelles ; l'univers des maures est soumis à des lois descriptives qui rappellent la chanson de geste, et les sentiments amoureux obéissent à des règles que l'on retrouve, par exemple, dans les « romances » chevaleresques de la même époque. Et pourtant... Don Agustin Duran tente une explication :

Ainsi, l'on observe que parmi les *romances* morisques romanesques beaucoup le sont seulement par leurs formes apparentes, alors qu'en réalité ils peuvent, si l'on change les noms des héros, devenir une autre catégorie de *romances* érotiques ou descriptifs. Mais ceci n'empêche pas que ceux qui sont originellement morisques ne sont pas les descendants et ne contiennent pas tous les vestiges de l'orientalisme arabe qui les caractérise. Les tableaux que forment les *romances* morisques romanesques ne sont sûrement pas la poésie arabe pure, ni la castillane primitive, mais la fusion des deux selon les formes nouvelles que prit la civilisation par le frottement et le contact des deux peuples (Duran, p. XIII)⁶.

On sent l'embarras, y compris dans l'obscurité du style... Mais, si le concept de « fusion » des deux cultures doit être récusé, l'accent mis sur le caractère interchangeable de cette forme poétique, aux noms de héros près, attire *a contrario* l'attention sur les patronymes, dont je suis persuadée qu'avec les noms communs de provenance arabe, — termes se rapportant au costume, à l'architecture ou aux armes —, ils portent précisément l'essentiel du charme de ces romances :

— ¡ Abenámar Abenámar,
Moro de la Morería,
El día que tú naciste
Grandes señales había !
Estaba la mar en calma,
La luna estaba crecida :
Moro que en tal signo nace
No debe decir mentira. —
Allí respondió el moro,
Bien oírás lo que decía,
Que mentira no dijese,
Que era grande villanía :
Por tanto pregunta, Rey,
Que la verdad te diría. —
— Yo te agradezco, Abenámar,
Aquesa tu cortesía :
¿ Qué castillos son aquellos ?
¡ Altos son, y relucían !
— El Alhambra era, señor,
Y la otra la Mezquita ;
Los otros los Alixares,
Labrados a maravilla.
El moro que los labraba

6 « Así se observa que entre los romances moriscos novelescos hay muchos que sólo lo son en sus aparentes formas, cuando en realidad pueden, con mudar los nombres de los protagonistas, convertirse en otro género de los eróticos o descriptivos. Pero esto no impide que los genuinamente moriscos no sean descendientes y no contengan todos los vestigios del orientalismo árabe que los caracteriza. Los cuadros que forman los Romances moriscos novelescos no son ciertamente la poesía árabe pura, ni la castellana primitiva, sino la fusión de ambas en las nuevas formas que adquirió la civilización por el roce y trato de ambos pueblos. »

Cien doblas ganaba al día,
Y el día que no los labra
Otras tantas se perdía.
El otro es Generalife,
Huerta que par no tenía ;
El otro Torres-Bermejas,
castillo de gran valía. —
Allí habló el rey Don Juan,
Bien oiréis lo que decía :
— Si tú quisieses, Granada,
Contigo me casaría ;
Daréte en arras y dote
A Córdoba y a Sevilla.
— Casada soy, rey Don Juan,
Casada soy que no viuda ;
El moro que a mí me tiene
Muy grande bien me quería.
Abenamar, Abenamar, Maure de la Morerie,

[le jour où tu naquis il y eut de grands prodiges.
La mer était calme, la lune était pleine ;
Maure qui naît sous un tel signe ne doit pas dire mensonge.
Alors le Maure répondit — vous entendrez ce qu'il dit :
« Je te dirai la vérité, seigneur, dût-il m'en coûter la vie,
car je suis fils d'un Maure et d'une chrétienne captive ;
quand j'étais enfant et garçon, ma mère me le disait :
de ne point dire mensonge, car c'est grande vilénie ;
par conséquent interroge, roi, je te dirai la vérité. »
« Je te remercie, Abenamar, de ta courtoisie.
Quels sont ces châteaux ? Ils sont hauts et resplendissants. » —
« C'est l'Alhambra, seigneur, et l'autre, la mosquée ;
les autres les Alijares, travaillés à merveille.
Le Maure qui les construisit gagnait cent doublons par jour,
et le jour où il n'y travaillait pas, il en perdait autant.
Cet autre c'est le Generalife, jardin qui n'a pas son pareil ;
et l'autre les Tours Vermeilles, château de grande valeur. »
Alors parla le roi don Juan, vous entendrez bien ce qu'il dit :
« Si tu voulais bien, Grenade, je me marierais avec toi ;
je te donnerais en arrhes et en dot Cordoue et Séville. » —
« Je suis mariée, roi don Juan, mariée suis, et non veuve,
le Maure qui me possède me veut grand bien (trad. d'E. Kohler, p. 354-355)].

et tous les parfums de Grenade sont convoqués, et l'on se prend à rêver.

Certes, aucune forme de tolérance ne saurait sans erreur sur l'histoire être recherchée dans ces poèmes, où l'on voit les héros, quand ils ne sont pas occupés à soupirer ou à déjouer les entreprises amoureuses de leurs rivaux, se livrer des combats sans merci. Mais ce regard tourné vers l'autre, jaloux sans doute mais aussi séduit, est peut-être pour quelque chose dans ce qui depuis longtemps a engagé l'Espagne à donner un statut à ses « autonomies » régionales, et au faible pourcentage de voix que recueille l'extrême droite dans ce pays...

Références

- BARBULESCO, LUC, « En marge des Lusiades », dans *Dédale*, 5-6 (printemps 1997), p. 200-204.
- BAYLE, Pierre, *De la tolérance*, Paris, Presses Pocket, 1992.
- BENNASSAR, Bartolomé, « Renégats et inquisiteurs (XVI^e-XVII^e siècles) », dans Augustin Redondo (dir.), *les Problèmes de l'exclusion en Espagne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1983, p. 105-111.
- CARDAILLAC, LOUIS (dir.), *Toledo, siglo XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos : la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- DERRIDA, Jacques, « Foi et savoir », dans Jacques Derrida et Gianni Vattimo (dir.), *la Religion*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- DURAN, Don Agustin, *Romancero general*, Madrid, Atlas, 1945.
- FEIJÓO Y MONTENEGRO, Benito Jerónimo, *Cartas eruditas y curiosas*, et *Teatro crítico universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1970 (éd. de C. M. Gaite).
- GOYTISOLO, Juan, « l'Héritage d'al Andalous. Une perspective occidentale », dans *Dédale*, 5-6 (printemps 1997), p. 177-181.
- KOHLER, Eugène (éd.), *Anthologie de la littérature espagnole du Moyen-Âge (1140-1500)*, Paris, Klincksieck (éd.) 1957.
- LAWRENCE, David H., *le Serpent à plumes*, Paris, Stock, 1976 (trad. de D. Clairouin).
- LE GOFF, Jacques, « les Racines médiévales de l'intolérance », dans *l'Intolérance*, Paris, Grasset, 1997, p. 38-40.
- L'INTOLÉRANCE*, COLLOQUE organisé par l'Académie internationale des cultures en 1996, Paris, Grasset, 1997.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *el Concepto cultural alfonsí*, Madrid, Mapfre, 1995.
- SAUGNIEUX, Joël (dir.), *Foi et lumières dans l'Espagne du XVIII^e siècle*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1985.